

A. G. VIGO, *La concepción aristotélica de la felicidad*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 1997, 111 pp.

Alejandro Vigo es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Filosofía por la de Heidelberg. Actualmente es Profesor en el Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes. El libro que reseñamos recoge un curso dictado en dicha Universidad. En el mismo desarrolla algunas de las ideas contenidas en su tesis doctoral, publicada bajo el título de *Zeit und Praxis bei Aristoteles* (Karl Alber, Freiburg, 1996).

A pesar de que, debido al carácter introductorio del curso en cuestión, el autor dice que "la exposición no entra más que de modo ocasional y tangencial en los problemas más discutidos en la actual interpretación especializada de la ética de Aristóteles" (p. 5), lo hace de un modo muy clarificador de la esencia de los problemas discutidos y aportando puntos de vista muy valiosos en cuanto a la solución de los mismos.

Un hilo conductor del libro es la intencionalidad de mostrar el carácter normativo, no conativo (siguiendo la terminología de Terence Irwin) del eudaimonismo aristotélico. Esta última interpretación –la del concepto vulgar de felicidad– es la que lleva a su rechazo por parte de Kant. Presentados los planteamientos de, por una parte, una ética eudaimonista que despliega el sentido de la conducta desde el fin de la felicidad y, por otra, una ética deontológica que propone principios formales subjetivos, Vigo hace notar los puntos fuertes y débiles de una y otra, pero concluye afirmando que "dentro de concepción de Aristóteles (...) 'fin' y 'deber ser' justamente vienen a coincidir, ya que el 'fin' al que ha de aspirar el agente racional de praxis no está caracterizado en Aristóteles en forma meramente conativo-subjetivista, es decir, meramente en función de los deseos y expectativas concretas del agente individual, no importa cuáles sean éstas, sino por referencia a las posibilidades esenciales del agente, en tanto ser específicamente caracterizado por la posesión de facultades racionales. Dicho de otro modo, la felicidad no está en Aristóteles conectada, sin más, con cualquier fin último que el agente individual se proponga como objetivo último de su praxis, sino sólo con el fin en que se funda y deriva de su propia estructura esencial y, con ello, supraindividual, en tanto ser dotado de capacidades racionales" (pp. 54-5). El concepto de felicidad de Aristóteles no es meramente subjetivo, sino que es esencialmente normativo por referencia a la naturaleza del hombre.

Respecto precisamente a la noción de felicidad, el autor comienza con la caracterización formal de la misma según Aristóteles, para proseguir con la

material. "La estrategia de Aristóteles es, señala Vigo (...) completar primero la caracterización formal de la felicidad como fin último de la vida práctica para obtener así criterios formales que permitan, en un segundo paso, decidir unívocamente la cuestión de su caracterización material" (p. 43). Formalmente el fin último debe ser el más perfecto –lo que supone la existencia y orden de otros fines– y absolutamente autosuficiente –en una muy feliz traducción de *aútarkes*–, correlato subjetivo del carácter absoluto de fin último de la felicidad. "Para Aristóteles, continúa Vigo, no está en juego (...) la demostración de la existencia de un tal fin, sino más bien la intención de mostrar que la presuposición de un tal fin constituye, como tal, un requisito indispensable para el pleno despliegue de la racionalidad práctica" (p. 46). El fin último imprime a la vida práctica una totalidad de sentido referencial. Éste constituye un "postulado débil o mínimo de racionalidad práctica", que no determina ni obliga de un modo forzoso al agente. Sin embargo, "la representación de la felicidad como fin último de la praxis, escribe Vigo, está presupuesta, al menos de modo latente, en cada situación de acción, incluso en las más triviales" (p. 30). En esta misma línea el autor sostiene que la distinción entre *poiesis* y *praxis* debe verse como "tendencial y no absoluta, aunque muy útil, sin duda, en el plano analítico. De hecho, toda actividad productiva implica un reverso práctico, pues no hay actividad productiva realizada por el hombre que, junto a un producto exterior, no deje huella de su ejercicio en el propio sujeto que la realiza" (p. 40). Esta observación nos parece muy interesante a la luz de los avances de la técnica y la economía contemporáneas ya que las inunda de sentido práctico, y consiguientemente de una moralidad intrínseca.

Pasa luego Vigo a la caracterización material de la felicidad, apoyada en la naturaleza humana, un ejercicio de las virtudes de la parte racional del alma, *phrónesis* y *sophía*. Por eso queda claro, como decíamos antes con el autor, que "en la noción aristotélica de felicidad, en cuanto ésta refiere expresamente a la noción de virtud (moral e intelectual), está ya contenida como componente esencial de su contenido también, en cierta manera, la dimensión moral que en las concepciones modernas de la moralidad suele aparecer vinculada, más bien, con la noción de deber" (p. 63).

En el Capítulo cuarto el autor plantea una interesante trabazón de dos formas de unidad en el seno de la felicidad, concebida como una cierta forma de vida. Una "unidad vertical" o "de sentido" y otra "horizontal", o "en el tiempo". La primera no puede cumplirse ni con la noción vulgar de felicidad ni con el Bien en sí platónico porque no es realizable. Por eso, la concepción aristotélica aparece como una vía media entre ambas posiciones. Luego aborda la cuestión de la unidad horizontal en el tiempo. La felicidad se realiza durante

la vida, aunque sea de un modo parcial e imperfecto. Se trata de una actividad en la que los bienes exteriores quedan vinculados en cuanto necesarios para su realización. Supone toda una actitud hacia los mismos que se manifiestan también en la definición de la economía en el libro I de la Política como el uso de los bienes necesarios para la vida buena. "La conexión, dice Vigo, de la noción de felicidad con la distinción categorial acto-potencia y su caracterización como acto o actividad permite, pues, hablar de estados intermedios, en los cuales el sujeto no es feliz, pero tampoco realmente infeliz" (pp. 77-8). Su concepción de la felicidad es por tanto la más adecuada para cumplir con la unidad horizontal en el tiempo propia de la vida feliz.

El capítulo siguiente trata la difícil cuestión de la coordinación entre las dos formas de felicidad consideradas por Aristóteles, la vida práctica y la contemplativa. El autor se inclina a una interpretación que compatibiliza a ambas. En Aristóteles la prioridad corresponde, sin duda, para la vida contemplativa, pero la vida práctica es la más propiamente humana; "la realización y concretización de la racionalidad constitutiva del hombre *bajo las condiciones restrictivas y los requerimientos impuestos por la facticidad de la existencia humana* y no, por lo tanto, como una actividad enteramente libre y surgida de la pura búsqueda de auto-realización por parte del sujeto humano" (p. 93, cursivas en el original). "El ejercicio de la *sophía*, sigue Vigo, a través de la cual el mundo se nos ofrece como espectáculo para la actividad puramente contemplativa, provee al mismo tiempo la *phrónesis* de un criterio ideal trascendente que ésta, en cuanto queda limitada al ámbito de lo humano y contingente, no podría jamás darse a sí misma" (p. 99). Sin embargo, como dice el autor, desde nuestro horizonte de comprensión de una cultura cristiana, nosotros esperaríamos más que razones de hecho. La tentación, señala acertadamente, sería ver en la concepción aristotélica una variante de la ética del egoísmo. "Sin embargo, aclara, esta sería una interpretación estrecha de la posición de Aristóteles" (p. 105), para quien la felicidad consiste en el ejercicio pleno de la razón tanto en su uso teórico como práctico.

Me gustaría agregar que nosotros estamos inmersos en una mentalidad moderna que tiende a establecer agudos cortes entre dualidades. Del mismo modo que nada es más ajeno a la mentalidad aristotélica que la escisión tajante que a veces se le adjudica entre la racionalidad técnica y la práctica, tampoco corresponde separar excesivamente la última de la teórica. Hay una dimensión profundamente práctica –moral– en la actividad contemplativa. Y, aunque esto se hace efectivamente más patente con el cristianismo, también hay una dimensión práctica (moral) y especulativa (contemplativa) en el acontecer

diario, sea cual fuere, aún en la misma técnica, y sobre todo en el trabajo, que es una de las actividades más propiamente humanas.

Es enormemente satisfactorio comprobar la actualidad y sugestividad de temas tan viejos y de textos tan trabajados. El mérito corresponde tanto a quien escribió dichos textos hace veinticuatro siglos como a quien de un modo tan brillante nos lo presenta con nuevos y ricos matices a la luz de nuestra situación cotidiana actual.

Ricardo F. Crespo

M. WALZER, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universidad, Madrid 1996, 138 pp.

La ciudadanía democrática, plenamente entendida, parece asemejarse más a una ciudadanía enraizada, situada. No es un ideal neutro, sino que, como afirma Walzer (en "Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism", *Journal of Philosophy of Education*, 29, 2, 1995, 187), reconoce la identidad cultural y educa en principios democráticos.

Michael Walzer, autor de la obra que nos ocupa, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, es un teórico político del Institute for Advanced Study de la Universidad de Princeton. Aunque ha sido encuadrado habitualmente entre los principales autores comunitaristas –Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor–, Walzer merece una consideración aparte. Es interesante hacer notar que estos autores prefieren, en mayor o menor grado, no ser llamados comunitaristas. Esto se debe, en parte, a que no hay un cuerpo de doctrina claramente definido en el que todos coincidan plenamente, sino que cada autor se ocupa del estudio y formulación de diferentes cuestiones, y ciertamente no están completamente de acuerdo en sus conclusiones políticas sustantivas. Su característica esencial común es la crítica al liberalismo.

Walzer señala cómo la crítica comunitaria del liberalismo puede reforzar las viejas desigualdades propias de los modos de vida tradicionales o, al contrario, corregir las nuevas desigualdades debidas al mercado liberal y a la burocracia estatal ("The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, [1990], p. 23). La misma ambivalencia se encuentra en otros autores.